Testi dello Śivaismo

BORINGHIERI

ICS-197

Enciclopedia di autori classici

diretta da Giorgio Colli

Prima serie

Introduzione, traduzione e note
di Raniero Gnoli

TESTI DELLO ŚIVAISMO

PĀŚUPATA SŪTRA

ŚIVA SŪTRA *di Vasugupta*

SPANDA KĀRIKĀ *di Vasugupta con il commento di Kallaṭa*

BORINGHIERI

EDITORE BORINGHIERI s.p.a. Torino

© 1962

PRIMA EDIZIONE 1962

RISTAMPA 1968

INDICE

Introduzione, 7

Pāśupata Sūtra. *Gli aforismi di Paśupati*, 23

Śiva Sūtra. *Gli aforismi di Śiva*, 35

Spanda Kārikā. *Le stanze del movimento*, 49

Introduzione di Raniero Gnoli

I Pāśupata Sūtra sono l'opera piú antica, fino a noi pervenuta, di una scuola religiosa śivaita. L'epoca della loro composizione è incerta, ma non credo che sorpassi di molto l'èra volgare, anche se non sono ad essa precedenti. Il testo, al contrario della maggior parte dei sūtra, o aforismi mnemonici, dell'India è facilmente intelligibile e, nella sua parte maggiore, formato di strofe, solo piú tardi artificialmente divise dai commentatori. La lingua ha, anch'essa, tratti indubbiamente antichi. La scuola cui questo testo appartiene, estintasi da parecchi secoli, era in altre epoche assai diffusa e fiorente nell'India. Il centro del suo culto, come indica il nome, era la divinità Śiva o Rudra, nel suo aspetto di Paśupati, o Signore degli animali, identificati colle anime imprigionate nei legami della trasmigrazione. Lo scopo, la fine del dolore e l'unione (yoga) colla divinità adorata. Unione, — osserva esplicitamente Kauṇḍinya, autore dell'unico commento a noi conosciuto di questi sūtra, — non liberazione come nelle altre scuole soteriche dell'India. Uno degli atteggiamenti peculiari dello Śivaismo — accettato, con di-

verse modulazioni da tutte le scuole — sta, in effetto, proprio nel fatto che il supremo fine dell'uomo non è qui concepito come una fuga dal tutto, come il "no, no" upanisciadico e vedantico, ma come una identificazione del devoto colla causa di tutte le cose, con Śiva — il quale non è un'entità impersonale, ma una divinità personale — e quindi come una cooperazione all'attività ed alle operazioni divine, che la divinità effettua mediante il suo innato potere, nei due aspetti di conoscenza e di azione. Nella sua attività, riassunta nei tre momenti della creazione, del mantenimento e del riassorbimento, cui sovrastano l'operazione suprema e gratuita del favore divino e della contraria occultazione, Śiva è libero, non dipende dal carma. Rudra è la causa unica e suprema di tutte le cose e, in questo senso, osserva Kauṇḍinya, è l'essere, il primo, l'innato, il suscitatore dell'esistenza. La grandezza divina è espressa da numerosi altri attributi, commentati e spiegati da Kauṇḍinya nel II capitolo. Lo Splendente (Vāma), il Giocatore (Deva), il Primogenito (Jyeṣṭha), colui che toglie la paura (Rudra), colui che fa cosí come gli piace (Kāmī), il Benefico (Śaṅkara), il Tempo (Kāla), il travolgitore delle forme (Kalavikaraṇa), l'agitatore delle forze (Balapramathana), il domatore di tutti gli esseri (Sarvabhūtadamana), il trascendente alla Mente (Manonmana).[1] La molteplicità e varietà delle for-

[1] Secondo il *Taittirīya Āraṇyaka*, "il Primogenito", eccetera, sono vari aspetti o poteri di Vāmadeva (qui scomposto da Kauṇḍinya nei due termini Vāma e Deva). Manca qui nella lista dopo *jyeṣṭha*, l'attributo di "Ottimo" (*śreṣṭha*) e dopo *kalavikaraṇa* quello di *balavikaraṇa*. Quest'ultimo, a differenza di *śreṣṭha*, anche lí omesso, compare costantemente nello Śivaismo Kashmirico, che vede, in

me divine si esprime invece, secondo Kauṇḍinya, nei tre aspetti di Sereno (aghora), Terrifico (ghora) e Terribilissimo (ghoratara). Degno di nota il fatto che nessuno di questi attributi divini — attinti perloppiú dalla tradizione vedica e postvedica — è, in questo sistema, personificato in una potenza, come accadrà piú tardi in altre forme di Śivaismo. Le uniche potenze menzionate da Kauṇḍinya sono, come si è visto, la potenza di conoscenza e quella di azione, attraverso le quali Rudra signoreggia il tutto e, in un piano inferiore, il devoto è in grado di riunirsi a lui. Sia queste due potenze, sia la espressione della sua stessa natura, la sua stessa potenza — "il Beato, eterno, immortale, governa a suo piacimento, per mezzo della sua propria potenza, i prodotti che risiedono nella sua stessa potenza" [1] — non sembrano tuttavia, in questa scuola, mai essersi elevate dalla condizione di concetti astratti a quella di aspetti o potenze divine concretamente adorati.

L'effetto, il prodotto dell'attività della potenza divina è triplice, costituito dai paśu, le anime imprigionate, dalla loro facoltà di conoscere e dal complesso sensorio insieme coi suoi rispettivi oggetti. La conoscenza esatta di questa realtà che ci circonda — divisa, come si è visto, in tre categorie — è essenziale per ottenere la congiunzione colla divinità, presupposto della fine dei dolori. In questa congiunzione si possono distinguere due aspetti, l'uno "attivo", costi-

queste qualità, altrettante potenze divine, oggetto di meditazione e di adorazione.

[1] Kauṇḍinya, p. 58.

tuito dalla preghiera, dalla meditazione, eccetera, e l'altro "inattivo", basato sulla devozione personale del devoto al Signore. Questo atteggiamento devozionale, estraneo ad altre scuole dell'India, come il Sāṃkhya e lo Yoga, è coestensivo a tutte le forme dello Śivaismo e trova, come abbiamo veduto, la sua controparte teoretica nella concezione della libertà e quindi della grazia divina. In una concezione come quella del Sāṃkhya e dello Yoga — per non parlare di certe forme di Giainismo e di Buddhismo — non c'è, almeno in teoria, posto per la devozione. Tutto quello che avviene è determinato dal nostro agire, passato o presente. La legge del carma è inderogabile, ad essa sono costretti a piegarsi uomini e dèi. Tale concezione sta, naturalmente, agli antipodi di quella śivaita, che vede nella Divinità la personificazione stessa della libertà e della sovranità assoluta su tutto e quindi anche sul carma. Questo non implica, naturalmente, un'eliminazione del carma, ma il riconoscimento, di fronte ad esso, della libertà di Dio e la consapevolezza che proprio questa libertà, nel nostro piano esistenziale, si fenomenizza, liberamente e volontariamente, come carma.

Ci siamo soffermati finora su quattro delle principali categorie di questa scuola, vale a dire, la fine del dolore, il Signore, causa di tutte le cose, i prodotti o effetti della sua attività e l'unione. Resta, adesso, da dare uno sguardo alla quinta ed ultima, cioè il metodo che osservavano i devoti di Paśupati per arrivare a questa unione e porre fine al dolore. I mezzi da essi praticati son forse la parte piú interessante di tutto il sistema e quella dove meglio si esprime il carattere individualistico ed anacoretico di queste scuole. Insieme con certe usanze

ascetiche comuni anche ad altre scuole — l'immersione nella cenere, recitazioni di formule sacre, inni di lode, eccetera — ci troviamo qui davanti a diversi modi di agire atti a suscitare disprezzo e ludibrio negli altri. Lo yoghin, il devoto, dev'essere privo di orgoglio, di sentimento dell'ego, e strumento essenziale per raggiungere questo fine era ritenuto il disprezzo altrui. Questo disprezzo, da parte sua, era raggiunto per mezzo della condotta intenzionalmente incoerente del devoto, che doveva aggirarsi nel mondo come un morto o un ubriaco, mostrare di dormire e russare, dimenarsi come scosso dal vento, zoppicare, simulare di amare questa o quella, agire e parlare scriteriatamente. Altre regole da osservare — queste in onore di Śiva — erano un riso violento, canti, danze e una sorta di muggiti particolari. Le uniche pratiche yoghiche esplicitamente menzionate nel testo sono, a parte queste, il controllo della respirazione e la concentrazione sul cuore, identificato col centro stesso della personalità, il sé o ātman.

Questi mezzi, come abbiamo detto, sono assai interessanti e fanno eccezione alla temperie religiosa comune dell'India classica, che di rado si spinge a questi estremi di entusiasmo devozionale, di voluta mortificazione della propria persona per maggiormente esaltare l'infinito potere dell'oggetto adorato. Chi volesse trovare un simile atteggiamento psicologico, dovrebbe piuttosto orientarsi verso certe manifestazioni ascetiche del cristianesimo antico e soprattutto di quello medievale. Anche qui, per essere disprezzati dagli altri e mortificare così il proprio orgoglio, si è talvolta ricorso a mezzi che ricordano quelli in uso tra i Pāśupata.

La struttura di questi sūtra, costituiti, come abbiamo detto, da versi divisi in membra minori ed intramezzati da brevi aforismi, fa pensare che, piú che di fronte all'opera di un solo autore, ci troviamo davanti ad una compilazione, formata da un nucleo eterogeneo di strofe, integrate da sūtra veri e propri. Le strofe finali dei cinque capitoli in cui sono divisi questi sūtra sono costituite da cinque versi o meglio formule magico-rituali (brahman), che ritroviamo, con poche modificazioni, in un testo di inspirazione vedica, il Taittirīya Āraṇyaka. L'argomento di queste cinque stanze sono aspetti o volti di Rudra-Śiva, chiamati, con termini difficilmente traducibili, Sadyojāta, o il "Nato Adesso", Vāmadeva, o il "Dio Splendente", Aghora, o il "Non Terrifico", Tatpuruṣa, o il "Servo", Īśāna, o il "Sovrano". I quattro primi volti corrispondono alle quattro diverse direzioni, rispettivamente Occidente, Settentrione, Meriggio ed Oriente. Il quinto, Īśāna, occupa il posto centrale e domina sui quattro precedenti.[1] Questi cinque aspetti della divinità, erano probabilmente oggetto di devozione e di progressiva meditazione — a cominciare dal primo, Sadyojāta — durante i vari stadi della disciplina Pāśupata. Tanto queste formule quanto questa concezione — che non è limitata a questa scuola, ma sarà accettata ed elaborata anche da altre correnti e conoscerà anche una certa fortuna iconografica — sono, come ho accennato, attinte dal Taittirīya Āraṇyaka. La grande importanza e venerazione con cui è circondata, in quest'opera, la figura di Rudra, fa in effetto pensare che culti śivaiti — forse già organizzati in

1 Vedi ET (Essenza dei Tantra, N. 38 di questa collana), pp. 97, 217.

scuole e comunità indipendenti — dovevano esistere già allora, e che nel Taittirīya Āraṇyaka ci troviamo di fronte al tentativo di assorbire e collocare nell'àmbito dell'ortodossia tendenze o correnti che si erano affermate già da lungo tempo.

Le due opere seguenti, gli Śiva Sūtra e le Spanda Kārikā, tra le piú antiche e importanti dello Śivaismo Kashmirico, sono assai posteriori e ci introducono a una diversa temperie religiosa e culturale. Tanto la prima che la seconda sono attribuite a Vasugupta, vissuto in Kashmir tra la fine dell'ottavo e i primi del nono secolo. Gli Śiva Sūtra o "aforismi di Śiva" — che, secondo la tradizione, Vasugupta trovò incisi su di una roccia che in Kashmir ancora si mostra al visitatore — sono un insieme di sūtra, estremamente concisi ed enigmatici, difficilmente intelligibili senza un commento. I commenti pervenutici — quelli di Bhāskara (x secolo) e di Kṣemarāja (xii secolo) — sono però estremamente contraddittori e riflettono ambedue posizioni posteriori ai sūtra stessi, che mi sono quindi limitato a tradurre senza commento alcuno, tanto per dare al lettore un'idea del testo piú venerabile della gloriosa tradizione śivaita Kashmirica.

La preoccupazione teoretica è, in questi sūtra, del tutto subordinata alla pratica, nel senso che essi non vogliono essere nulla piú che brevi accenni ai momenti essenziali della meditazione e teosofia śivaita, che il discepolo mandava a memoria, dopo di averne udito

la spiegazione dal Maestro. In essi ritroviamo parecchi elementi e concetti comuni dello Śivaismo — la potenza, il possessore di potenza, i fonemi alfabetici, i mantra, i canali, le ruote, eccetera — già da me accennati e spiegati nell'Introduzione all'Essenza dei Tantra di Abhinavagupta, pubblicata in questa stessa collana, a cui rimando il lettore. Alcuni di questi sūtra sono specialmente importanti e ricchi di eco, soprattutto per gli sviluppi che hanno, in progresso di tempo, subíto i concetti in essi cosí brevemente ed enigmaticamente accennati. Tra questi mi piace qui ricordare i due sūtra I, 5 ("Il Tremendo è sforzo"), e I, 12 ("Gli stadi della meditazione yoghica sono stupore"). Il primo contiene già in embrione il concetto dell'io, del pensiero pensante come sforzo, tensione, movimento, ricerca, elaborato dalla posteriore scuola del Riconoscimento. Nel secondo troviamo adombrato il concetto di camatkāra o dell'esperienza religiosa e estetica come meraviglia, stupore, — meraviglia e stupore dovuti alla rottura del mondo empirico ed alla intrusione improvvisa di un'altra dimensione della realtà, — che fa il suo definitivo ingresso nel pensiero dell'India con Utpaladeva ed Abhinavagupta.

L'ultima opera, le Spanda Kārikā, è probabilmente anch'essa di Vasugupta, ma scritta in uno stile assai meno criptico e volutamente difficile. Insieme colle stanze ho qui tradotto anche il loro piú antico e importante commento, quello di Kallaṭa, vissuto in Kashmir verso la metà del IX secolo, discepolo diretto o almeno discepolo del discepolo di Vasugupta. L'opinione, già antichissima, che non solo il commento ma anche le strofe sono di Kallaṭa, merita di essere

presa in considerazione, anche se per ora non può ricevere nessuna risposta conclusiva.

Spanda significa, in sanscrito, movimento, vibrazione, energia. Le Spanda Kārikā sono, in questo senso, le stanze del movimento. Secondo Vasugupta e il suo discepolo Kallaṭa la realtà ultima delle cose non è immota e cristallina coscienza — essere, intelligenza e beatitudine — come volevano le scuole del Vedānta, ma movimento, energia, forza incessante, non segregata dal mondo ma piuttosto il principio attivo fonte delle innumerevoli creazioni e dissoluzioni, cosmiche e individuali. Movimento e vibrazione nel momento teoretico e meditativo, lo spanda, nel momento religioso e devozionale, si identifica con Śiva, il dio tremendo e dissolvitore della mitologia indú. Questi due momenti — quello teoretico e quello religioso — come di solito accade nel pensiero dell'India, non sono in contrasto vicendevole né rappresentano l'uno il superamento dell'altro, ma si alternano equanimemente nella mente del devoto. Questo movimento si identifica colla coscienza, col sé, è la stessa forza del sé, da cui tutto dipende e su cui tutto riposa. Non identificabile in nessun pensiero — esso sarebbe automaticamente pensato, dunque morto, limitato — lo spanda è piuttosto il principio dove nasce e dove insieme si spegne questo o quel pensiero, il punto di connessione ideale, mai pensato, ma pensante, che collega due pensieri, due immagini tra loro. "Quella realtà — dice Kallaṭa — dalla quale, mentre uno è mentalmente tutto occupato su di un dato oggetto, nasce improvvisamente un altro pensiero, è, secondo noi, lo schiudersi, la causa del pensiero stesso. Tale realtà, senonché, dev'essere scorta

dallo yoghin da se stesso, sperimentata come quella che pervade interiormente due pensieri."[1] Ma se questa realtà è piena e perfetta, libera ed autosufficiente, come mai da essa nascono i vari pensieri limitati, le cosiddette rappresentazioni mentali, che stanno all'origine della trasmigrazione stessa e quindi del dolore? La manifestazione del pensiero pensato non è dovuta — risponde questa scuola — a nessuna causa estrinseca ma alla volontà stessa di Śiva, della coscienza, del movimento, che liberamente, di per se stessa, si offusca, come liberamente, di per se stessa si illumina. Questa sua attività gratuita è, com'è noto, chiamata, con un termine famoso nel pensiero dell'India, la sua magia, la sua māyā.

Questa realtà del movimento o dell'energia — la quale è la stessa forza dell'io, che tutto brucia e dissolve — ci si dà nei momenti di piú forte sentimento ed emozione, nella paura, nella gioia, nell'amore, nell'incertezza, e lí possiamo sorprenderla nella sua forma piú pura: inquinata però sempre, qui nel piano del relativo e del māyico, dal contatto coi sensi, colla mente, col respiro e col corpo. Questa realtà, in altre parole, non la cogliamo nella sua forma originale, ma attraverso lo schermo del sensibile e delle potenze offuscatrici dell'io puro, che creano e sorreggono il mondo sensibile. Lo yoghin che vuole raggiungere, sorprendere questa realtà nella sua purezza, deve quindi riuscire a tacitare la scossa o perturbazione (kṣobha) "egoica" — dell'io limitato, individuato nel corpo, eccetera — presente in questi momenti, i quali, colti nella loro immediatezza sensibile, non hanno natural-

[1] Spk, III, 8.

mente valore alcuno ma precipitano sempre di piú chi li prova nella ruota eterna della trasmigrazione.

Secondo Kṣemarāja, lo yoghin deve in questi momenti riuscire a "bloccare", a riassumere dentro di sé, improvvisamente, cosí come una tartaruga le sue membra, lo spiegamento della sua energia psichica, le sue operazioni mentali. In tal modo, soppresso il flusso del pensiero discorsivo e fattosi nello yoghin una specie di vuoto mentale, la realtà gli si dà in tutta la sua purezza. Non piú il "movimento" nelle sue manifestazioni particolari, ma il "movimento" nella sua totalità, che, in base al principio fondamentale che "l'ignoranza è il mezzo della conoscenza", brilla e si afferma proprio mediante i vari movimenti, sentimenti, emozioni, eccetera — particolari e di per se stessi offuscatori. La realtà psichica, la realtà in generale, ha sempre due facce e gli stessi sentimenti o potenze dell'anima che ci offuscano e legano maggiormente al sensibile, sono anche strumento di illuminazione e liberazione.

Da questi pochi cenni si può ben vedere quanto questa scuola sia vicina a quella futura di Abhinavagupta. Basta, in effetto, dare, come sinonimo del movimento, del sé, l'io puro e le due correnti si identificano. Questa interpretazione fu compiuta appunto dalla scuola del riconoscimento e, prima di tutti, da Somānanda, che, nel primo capitolo della sua Śivadṛṣṭi, identifica coscientemente questi stati limiti di una carica emotiva assai alta col primo momento della coscienza, vale a dire la volontà. Ma tutto questo è stato già discusso nell'Essenza dei Tantra.

R. G.

Per la trascrizione dei nomi propri, dei titoli delle opere e dei termini tecnici sanscriti o pracriti si è seguíto il sistema convenzionale comunemente in uso tra gli studiosi. Le vocali si pronunziano in generale come le vocali italiane, alle quali bisogna aggiungere però ṛ e ḷ che si pronunciano pressappoco come *ri* e *li* rispettivamente (esempio: Ṛgveda si legge *Rigveda* con g dura come in *gola*).

Per le consonanti si noti:

c è sempre dolce come in cena, anche davanti ad a o u (esempio: Caitanya si legge *Ciaitanya*);

ḍ è suono cacuminale, pressappoco come *th* inglese in *the*;

g è sempre dura, anche davanti a e, i (esempio: Gītā si legge *Ghītā*);

h è sempre aspirata e si fa sentire anche quando segue altre consonanti;

j è come la g dolce di genere (esempio: *jaina* si legge *giaina*);

ṃ è una nasalizzazione della vocale precedente;

ṅ è nasale gutturale, davanti a k, g;

ñ è nasale palatale davanti a c, j;

ṇ è nasale cacuminale che precede di solito ṭ e ḍ;

ś e ṣ, rispettivamente sibilante palatale e linguale, si pronunciano come sc di scena (esempio: Śiva si legge *Sciva*, Upaniṣad si legge *Upanisciad*, Kṛṣṇa si legge *Krishna*);

ṭ è una dentale cerebrale;

y è semivocale e si pronuncia come i di ieri (esempio: Yajurveda si legge *Jagiurveda*).

I *Pāśupata Sūtra* sono un testo scoperto solo di recente. La prima edizione risale al 1940 (Trivandrum Sanskrit Series, CXLIII). Di quest'opera non conosco ancora alcuna traduzione. L'autore è ignoto. Importante e leggendario maestro di questa scuola, assai diffusa sotto la dinastia dei Kuṣāṇa, fu Lakulīsa o Nakulīśa (*lakula* significa mazza). Lakulīśadarśana o sistema, scuola di Lakulīśa è nome non infrequente di questa corrente religiosa. Il commento di Kauṇḍinya (sicura la sua identificazione con Rāśīkara, commentatore, a detta di posteriori autori, di questi stessi *sūtra*) presenta anch'esso caratteri di indubbia arcaicità e non credo che sia posteriore al IV-V secolo. Degno di nota il fatto che già a quell'epoca il valore ritmico di alcune di queste strofe doveva essersi assai attenuato, se Kauṇḍinya stesso accetta nel *sūtra* IV, 6 la lezione *unmattavad* per il metrico e regolare *unmatta*. Due altri documenti importanti di questa scuola sono le *Gaṇa Kārikā* commentate da Bhāsarvajña (800-900 d. C.), (ed. nel 1920 a Baroda, Gaekwad's Oriental Series, N. 15) e l'esposizione del sistema fatta da Sāyana-Mādhava nel suo famoso riassunto di tutti i sistemi indiani. Il sistema Pāśupata, nella descrizione di Bhāsarvajña e conseguentemente di Mādhava, è piú rigido e preciso di quanto esso ci apparisca, non dico nei *sūtra*, ma nel commento di Kauṇḍinya stesso. Sulla scuola Pāśupata si può consultare con profitto S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. V (Cambridge 1955), pp. 130-49. Vedi anche K. C. Pandey, *Bhāskarī*, vol. III (Lucknow 1954), pp. CXI sgg.

Di Vasugupta, l'autore o, secondo la tradizione, lo scopritore degli *Śiva Sūtra*, nulla sappiamo se non che visse e insegnò in Kashmir tra la fine dell'VIII e i primi del IX secolo. Secondo Bhāskara, discepolo di Vasugupta fu Bhaṭṭa Sūri e discepolo di questi Kallaṭa, vissuto, secondo la *Rājataraṅginī*, sotto Avantivarman, re del Kashmir dall'855 all'883. Kallaṭa, fregiato nella detta opera del titolo di *siddha*, probabilmente era già a quell'epoca di una certa età. Secondo altri discepolo diretto di Vasugupta fu Kallaṭa stesso. Anche di Kallaṭa nulla sappiamo se non che, come egli stesso ci dice (Spk, stanza finale), frequentò parecchi maestri, da Tapana a Moṭaka. La paternità della seconda opera, le *Spanda Kārikā*, è, come si è accennato, discussa. Secondo alcuni, tra cui, a quanto pare, Utpala Vaiṣṇava (XI secolo?) esse non sono di Vasugupta, ma di Kallaṭa. I due principali commentatori dei *sūtra* di Vasugupta sono Bhāskara (X secolo) e Kṣemarāja (XI secolo). Dei due, il primo, che appartiene alla stessa linea spirituale di Kallaṭa è probabilmente il piú attendibile e vicino all'intenzione originale. Nel suo commento, Kṣemarāja, discepolo di Abhinavagupta, è chiaramente influenzato dalla scuola del Riconoscimento. La prima edizione degli *Śiva Sūtra* è quella della KSTS, 1 (Śrīnagar 1911) insieme col commento di Kṣemarāja. Nel 1916 sono stati editi, nella stessa serie (4, 5) col commento di Bhāskara ed un altro breve commento anonimo, che è semplicemente un sunto di quello Kṣemarāja. Riassunto versificato dello stesso commento è anche quello di Kṛṣṇadāsa (*alias* Varadarāja, XIV-XV secolo?) edito a Śrīnagar nel 1925. L'unica traduzione è quella ormai antiquata e discutibile di P. T. Sh. Iyengar, Indian Thought, 1912.

Le *Spanda Kārikā* sono state anch'esse commentate pú volte. Commenti importanti, a parte questo di Kallaṭa, che è il piú antico, sono quelli di Rāmakāṇṭa, che fu discepolo di Utpaladeva e visse quindi nella prima metà del X secolo (pubbl. KSTS, 6, Śrīnagar 1913), di Kṣemarāja, discepolo di Abhinavagupta (verso la metà dell'XI secolo, pubbl. KSTS, 42, Śrīnagar 1925) e di Utpalavaiṣṇava (X-XI secolo?, Vizianagram Sanskrit Series, XIV). Un'opera interessante sulla scuola *Spanda* è lo *Spandasandoha*, di Kṣemarāja (KSTS, 16, Bombay 1917).

Le *Spanda Kārikā*, eccettuata la spesso incomprensibile traduzione delle *kārikā* stesse e del commento di Kṣemarāja, pubblicata a Śrīnagar nel 1925 insieme col testo sanscrito, non sono mai state tradotte. Questa presente è anche la prima traduzione del commento di Kallaṭa. Sulla scuola *Spanda* in particolare, confluita piú tardi nella grande sintesi śivaita di Abhinavagupta, non conosco nessuno studio moderno. Per la bibliografia sullo Śivaismo Kashmirico rimando al mio volume *Essenza dei Tantra*, pubblicato in questa stessa collana.

Pāśupata Sūtra

I

1. Adesso perciò [1] spiegheremo l'unione e il metodo per raggiungere quest'unione con Paśupati, praticato dai suoi seguaci.

2-9. Il devoto deve immergersi tre volte al giorno nella cenere, giacere nella cenere, eseguire altre immersioni (se necessario), prendere le ghirlande di fiori abbandonate nei sacrifici,[2] mostrare i contrassegni d'uso,[3] risiedere in luoghi sacri e osservare, sottomesso, le pie regole del riso, del canto, della danza, del muggito, della lode e della preghiera. In onore del Grande Dio nel suo aspetto di Dakṣiṇāmūrti.[4]

1 Per raggiungere la fine del dolore.

2 Nei sacrifici in onore di Śiva.

3 In questo caso, le regole distintive di immergersi nella cenere, di prendere le dette ghirlande, eccetera.

4 Quest'ultima frase, secondo il Comm., risponde alla domanda

10-17. Vestito di una sola veste o senza veste, non deve volgere lo sguardo su orina o sterco (umano), non deve parlare con donne o con servi; e se mai volge lo sguardo sulle dette cose o parla con donne e con servi, dovrà spalmarsi di cenere, eseguire (l'esercizio yoghico del) controllo del respiro, e mormorare la Gāyatrī [1] rudrica o quella multiforme.

18-26. Per chi è puro di mente e pratica le dette regole, l'unione con il Signore progredisce felicemente e progrediscono cosí pure gli otto poteri,[2] vale a dire, la vista di ogni cosa, (lontana, minuta o separata da altre), l'udizione di tutti i suoni, la comprensione di tutte le cose, la conoscenza di tutte le scritture, l'onniscienza, la facoltà di essere veloce come la mente, la facoltà di assumere tutte le forme, la facoltà di fare ogni cosa, anche quando i sensi non sono operanti.[3]

"le ghirlande di chi?, nei luoghi sacri a chi?, sottomesso a chi?" Śiva Dakṣiṇāmūrti è un particolare aspetto di Śiva, qui rappresentato in postura yoghica (*Yoga-dakṣiṇāmūrti*).

1 La *gāyatrī*, il nome di una famosa formula vedica, è qui applicato a due formule śivaite, chiamate rispettivamente "*raudrī*", rudrica, e "*bahurūpī*", multiforme, e collegate rispettivamente coi due aspetti Tatpuruṣa e Aghora.

2 I primi cinque sono espressione della potenza di conoscenza e gli ultimi tre della potenza di azione. Nella trad. ho seguíto precipuamente Bhāsarvajña e Mādhava.

3 Cosí B. e M. Il Ccmm. separa *dharmitvam* da *vikaraṇa*.

27-38. E tutti a lui son sottomessi; ed egli non lo è a nessuno; e tutti penetra; e lui non penetra nessuno; e tutti da lui possono essere colpiti; ed egli non può esserlo da alcuno. Senza paura diventa, senza distruzione, senza vecchiezza, senza morte, né trova, sul suo cammino, mai ostacolo alcuno. E fornito cosí di tali qualità,[1] diventa sovrano degli enti[2] che formano il seguito del beato Grande Dio.

39. E qui mormori questa formula:

40-44. Io mi rifugio presso Sadyojāta;[3] lode a Sadyojāta; che io non piú troppo esista per troppe esistenze;[4] siimi favorevole, o Suscitatore dell'Esistenza.

II

1-6. La sede[5] di Vāma, di Dio, del Primogenito, di Rudra, (è eternamente) ornata (dai tre

1 Le otto qualità anzidette di dominare su tutti, eccetera.

2 Il corteggio di Śiva, formato dal suo veicolo, il toro Nandin, Mahākāla, eccetera.

3 In Sadyojāta (il "Nato adesso", l'"Appena Nato") Kauṇḍinya vede tre significati diversi, "essere" (sat), "il primo" (ādya) e "l'innato". Vedi l'introd., p. 12.

4 Cosí, sembra, Kauṇḍinya.

5 Secondo il Comm. la parola "sede" è qui sinonimo della stessa natura propria, del potere intrinseco del Signore.

prodotti). "Colui che a suo piacere crea tutte le cose":[1] cosí i saggi hanno chiamato il Signore.

7-11. Cose reputate non buone,[2] diventano qui buone; e non auspiciose, auspiciose. (Al Signore,) perciò, bisogna sacrificare in due modi, come agli Dei e come agli Antenati, ché ambedue risiedono in Rudra, gli Dei e gli Antenati.[3]

12-14. Colui che non si lascia trasportare dalla gioia nelle sue varie azioni, raggiunge lo stato di grande essere.[4]

15-20. L'estremo dono, l'estremo sacrificio, l'estrema ascesi, sono i mezzi che fanno raggiungere questo supremo sentiero.[5] Continuamente bisogna perciò praticare l'ascesi ed essere devoti al Benefico soltanto.[6]

21. E qui si mormori questa formula:

22-27. Lode al (Signore nei suoi aspetti di) Vāma, di Dio, di Primogenito, di Rudra, di

[1] L'attività di Dio è indipendente dal carma, da successione o simultaneità.

[2] Per esempio, la nudità, il riso, eccetera.

[3] Tanto gli Dei che gli Antenati non sono che espressioni della potenza di Rudra, risiedono in essa, e quindi a lui solo dev'essere offerto sacrificio.

[4] Stato di impassibilità, di non essere piú scosso da nulla.

[5] Secondo il Comm., l'unione con il Signore.

[6] Un nome di Śiva (Śaṅkara).

Tempo, di Travolgitore delle Forme, di Agitatore delle Forze,[1] di Dominatore di Tutti gli Esseri, di Trascendente alla Mente.

III

1-19. Immanifesti i contrassegni,[2] manifesta la sua condotta,[3] disistimato, in mezzo a tutti gli esseri, vilipeso si aggiri, soppressa ogni maculazione. Perché mal considerato dagli altri, dà maculazione a coloro che lo disprezzano e si prende i loro meriti spirituali. Perciò, a mo' di un morto si aggiri; o russi; o si dimeni; o zoppichi; o amoreggi. Agisca, insomma, e parli sconvenientemente di modo che ottenga il disprezzo (voluto). Disprezzato, infatti, il saggio raggiunge la perfezione dell'ascesi.

20. E qui mormori questa formula:

Lode, o Sereno,[4] a tutti gli aspetti di Rudra, a quelli sereni, a quelli tremendi e a quelli tremendissimi, o Protettore, a tutti quanti.

1 Le forze sono, secondo il Comm., le quattro qualità della mente: virtú, conoscenza, distacco, potere, eccetera. Cfr. *Sāṃkhya Kārikā*, p. 69.

2 Le pratiche esteriori di cospargersi di cenere, eccetera. Il vero yoghin può anche fare a meno di esse.

3 La pratica di russare, eccetera. 4 Aghora.

IV

1. Chi tiene segreta la sua conoscenza e l'ascesi raggiunge l'infinitudine.[1]

2-7. Tenendo segreti i suoi voti,[2] segreta la sua pura voce, segrete, coll'aiuto dell'intelletto, tutte le porte,[3] a mo' di un ebro si aggiri nel mondo, prendendo qualsiasi cibo adatto gli si offra.

8-9. "È un ubriaco, è un offuscato": cosí pensano le altre persone. Da noi, l'assenza di orgoglio[4] è infatti considerata come la migliore di tutte le pratiche.

10-20. Anche Indra, a quanto pare,[5] praticò un tempo, fra gli Asura,[6] i precetti della scuola pāśupata, e prese ad essi i loro meriti sacrificali. Egli, precisamente, li ottenne per mezzo della sua ben applicata *māyā*.[7] Questa condotta biasi-

1 Nella stanza seguente sono esposti i segni distintivi di questa conoscenza. Questa conoscenza è tenuta segreta se i suoi contrassegni sono tenuti segreti. L'infinitudine è qui l'unione con Rudra.

2 L'immersione nella cenere, il ridere, eccetera.

3 Simbolicamente, le pratiche del russare, eccetera. In altre parole, non bisogna rivelare che si tratta di convenzioni religiose.

4 Orgoglio di nascita, eccetera.

5 *Vāśabdaḥ saṃbhāvane.*

6 I nemici degli Dei.

7 *Māyā* è, in questo caso, la condotta delusiva di Indra, che per mezzo del ridere, del russare, del dormire, dell'agire e parlare sconvenientemente nascose agli Asura il suo vero essere.

mevole non è, in realtà, biasimevole; e lo (yoghin) perciò si comporti in modo da essere biasimato e proprio cosí imbiasimabili saranno le sue azioni. Questo cammino, diverso da tutti gli altri, è il retto cammino e gli altri sono i cattivi cammini. Grazie a questo procedere, giunto accanto a Rudra, nessun brāhmaṇo ritornerà mai piú in esistenza.

21. E qui mormori questa formula:

22-24. Noi conosciamo Tatpuruṣa,[1] noi contempliamo Mahādeva.[2] A ciò[3] possa congiungerci Rudra!

V

1-7. (Il devoto, cosí) diventa, ecco, privo di attaccamento, congiunto con Lui,[4] dedicato perennemente a Lui, senza che nascano (in lui altri pensieri o sensazioni), imparziale. E grazie a che? Grazie al sopraffacimento dei sensi.

1 Lett. il "Servo", l'"Accolito", eccetera.

2 Secondo il Comm., il senso è "noi ci congiungiamo". Questa congiunzione è mandata ad effetto dalle due potenze di conoscenza e di azione.

3 "Ciò", secondo il Comm., si riferisce alle due dette potenze.

4 Lett. yogī. Secondo il Comm. lo yoga è la congiunzione del Sé e del Signore. Caratteristica di chi è "congiunto" (egli aggiunge) è quella di non essere svegliato da nessun rumore, per quanto violento, di trombe, tamburi, eccetera.

8. Rudra, precisamente, ha detto:

9-13. Abitatore di case solitarie e di grotte, ininterrottamente dedito a Dio, domo di sensi. Entro sei mesi, per chi è cosí perennemente congiunto, cominciano ad apparire i vari poteri.[1]

14-17. (Durante questo periodo egli deve cibarsi di) cibo elemosinato, deposto nella sua ciotola, della specie di carne consentita,[2] di sale, o, se cosí gli capita, anche di sola acqua;[3] e, in tal caso, mangerà in seguito.[4]

18-20. Comportandosi alla guisa di una vacca o di una gazzella,[5] egli diventa puro come per acqua. Il devoto che ha raggiunto l'unione, non è piú contaminato dal carma, buono o cattivo.

21-23. Ben domato il proprio sé, egli deve mormorare la Ṛc preferita, la Gāyatrī, rispettivamente la Bahurūpī e la Raudrī;[6] e la sua unione col Signore progredirà ulteriormente.

1 Vedi, I, 18-26.

2 Di animali da lui non rubati o uccisi.

3 Quando non è riuscito ad elemosinare nulla.

4 Tale, sembra, il senso secondo il Comm. Piú semplicemente si può far dipendere però tutto da *aśnīyāt* e, in questo caso, il senso sarà "... anche di sola acqua, via via".

5 La yoghin, spiega il Comm., deve imitare soltanto le qualità buone dei detti animali, sopportazione, eccetera.

6 Vedi I, 17.

24-28. Deve meditare sulla sillaba Oṃ, eseguire concentrazione nel cuore: "Questa è il Grande Signore, il Veggente, il Sacerdote, il Grande, colui che è puro ed immune dalla parola".[1]

30-34. Abitatore dei cimiteri, giusto, vivente di quanto gli capita, raggiunge unione con Rudra; ed ininterrottamente pensi a Rudra.

35-40. Recisa la radice delle maculazioni e dell'insieme delle loro cause per mezzo della mente, e fissato il pensiero su Rudra, solitario, quieto, senza affanni, attento, lo yoghin raggiunge cosí la fine dei dolori, grazie al favore del Signore.[2]

41. E qui mormori questa formula:

42-47. Sovrano (Īśāna) di tutte le scienze, duce di tutti gli esseri, Brahmā, signore dei brahman, benigno mi sia sempre Śiva.[3]

1 Secondo il Comm. bisogna intendere "questa (cioè la sillaba Oṃ) è il Veggente", eccetera.

2 Il metro è la Vaiśvadevī.

3 Sempre (sadā). Se uniamo le due parole, Sadāśiva, abbiamo invece una particolare ipostasi di Śiva, il "semprebenigno", che incontrerà grande fortuna nelle posteriori scuole śivaite (vedi ET, pp. 83, 160) e che, con ogni probabilità, trae origine appunto da questa formula.

Siva Sūtra

Dell'Esame della Natura Propria

1. Il sé è coscienzialità.

2. Il legame consiste nella conoscenza,[1]

3. nell'insieme delle cose (che nasce) dalla matrice e nell'attività carmica.[2]

4. L'insieme dei fonemi alfabetici è la base della conoscenza.[3]

5. Il Tremendo è sforzo.[4]

1 Intendi naturalmente la conoscenza discorsiva, causa prima della trasmigrazione. Altri aggiungono un "a" privativo e leggono: "il legame è l'ignoranza".

2 Cosí secondo KR. Il legame è costituito, in altre parole, dalle tre maculazioni tradizionali delle scuole śivaite, la maculazione innata o nescienza, la maculazione carmica e quella māyica, provocata dagli oggetti che ci circondano. Vedi ET, pp. 161 sgg.

3 Anche qui si tratta della conoscenza discorsiva, inseparabile dal linguaggio e quindi dai fonemi che lo compongono.

4 Su questo sutra, specialmente ricco di implicazioni, vedi l'introd., p. 14 e l'ET, p. 46. Il Tremendo (Bhairava) è Śiva.

6. Dal pensiero sulla ruota delle potenze ne consegue una dissoluzione del tutto.

7. Anche durante i vari stati di veglia, sogno e sonno profondo, la presenza[1] del quarto stato non vien meno.

8. La conoscenza sensibile è lo stato di veglia.

9. Le rappresentazioni mentali sono lo stato di sogno.

10. La non discriminazione è il sonno di *māyā*.[2]

11. Il signore degli eroi ha libero dominio su tutti e tre.[3]

12. Gli stadi della meditazione yoghica sono stupore.[4]

13. La potenza piú eccellente di tutte, uccidi-trice del male,[5] è la stessa volontà (dello yoghin).

14. Il corpo (dello yoghin) è (tutto quanto il) visibile.

[1] Invece di "presenza" (*saṃbhava*) Bhāskara legge "coscienza" (*saṃvit*).

[2] Lo stato di incoscienza in cui ci troviamo, paragonabile a un sonno profondo.

[3] Il "signore degli eroi" è il miste che segue la dottrina di questa scuola. I tre stati cui si allude sono la veglia, il sogno e il sonno profondo.

[4] Sūtra importante; vedi l'introd., p. 14.

[5] Cosí sia Bhāskara sia Kṣemarāja intendono Kumārī.

15. Raccogliendo la mente nel cuore, (lo yoghin ottiene) visione del visibile e dell'invisibile.[1]

16-17. (La rivelazione della) potenza del nostro proprio essere, si ha, oppure, grazie alla meditazione del principio puro.

18. La conoscenza di sé (non è altro che) riflessione.[2]

19. Il piacere dell'enstasi è beatitudine-luce.

20. Grazie alla meditazione sulle potenze, si ottiene il corpo che si vuole,

21. l'unione degli elementi, la separazione degli elementi, il congiungimento di ogni cosa.

22. Dalla nascita del sapere puro, la signoria della ruota.[3]

23. Dalla meditazione sul gran lago,[4] l'esperienza della forza dei mantra.

1 Letteralmente, il sogno. Secondo Kṣemarāja, si tratta dello stato di vuoto, paragonabile al sonno profondo.

2 Riflessione, considerazione, disamina (*vitarka*). Questa riflessione consiste nell'idea che io sono Śiva, costituito da tutte le cose.

3 L'insieme delle potenze. In altre parole uno si identifica con Śiva.

4 Simbolicamente, la suprema coscienza.

SECONDA LUCE

Dell'Inverarsi della Conoscenza Innata

1. Il mantra è la mente.

2. Quanto produce gli effetti desiderati è lo sforzo.

3. L'essenza segreta dei mantra sta nel loro essere costituiti di conoscenza.[1]

4. L'espansione della mente nella matrice è una conoscenza indeterminata, un sogno.[2]

5. Sorta la conoscenza connaturata col nostro vero essere, si ha lo stato etereo, proprio di Śiva.

[1] Tra le varie interpretazioni, ho seguíto quella di Bhāskara.

[2] *Sūtra* estremamente discusso. Diverse lezioni. Nella trad. mi sono conformato a Kṣemarāja. La matrice è *māyā* e i vari poteri magici che somministra, ostacolatori, in ultima istanza, della realizzazione finale della coscienza. Il senso, secondo KR, è che non bisogna contentarsi dei poteri magici. Un simile contentamento è indice di una conoscenza indeterminata, insufficiente, simile a un sogno, erronea.

6. Il mezzo è il Maestro.

7. Il risveglio della ruota dei fonemi (è provocato, nel discepolo, dal maestro).[1]

8. Il corpo (dev'essere come) un'offerta.

9. La conoscenza (come) il cibo.

10. Venuta meno la conoscenza, si ha la visione dei sogni che nascono da essa.[2]

1 Vedi E't, cap. III.

2 Il discepolo non attento decade dal sapere puro e ritorna nel dominio delle rappresentazioni discorsive, che è, per così dire, l'altra faccia di esso.

Del Movimento dei Poteri

1. Il sé è la mente.[1]

2. Il legame è la conoscenza.[2]

3. Māyā è la non discriminazione dei vari princípi dell'efficienza finita, eccetera.[3]

4. (Lo yoghin deve meditare) una dissoluzione (di tutti) i princípi nel suo proprio corpo,

5. la dissoluzione di (tutti i) canali (nel canale di mezzo), il sopraffacimento degli elementi, l'isolamento dagli elementi, la separazione dagli elementi.[4]

[1] Qui non si tratta piú della coscienza pura o coscienzialità (I, 1), ma della mente limitata. Il sé è ambedue le cose.

[2] Vedi I, 2.

[3] Le cinque corazze che offuscano l'anima individuale; vedi ET, cap. VIII.

[4] Varie meditazioni. Tutti i princípi esteriori debbono essere meditati nel proprio corpo, dissolti, riposati in esso (vedi ET, cap. VII).

6. Dall'ostruzione dell'offuscamento, provengono i poteri magici (minori).[1]

7. Ma dalla sopraffazione dell'offuscamento — infinita com'è d'estensione — (nasce) la conquista della conoscenza innata.

8. Il (mondo) secondo è i raggi di chi è desto.

9. Il sé è un danzatore.

10. Il sé limitato è la scena.

11. I sensi sono gli spettatori.

12. La realizzazione della luminosità proviene dalla mente.

13. (Realizzata la luminosità), la libertà è realizzata,

I vari canali conduttori del soffio vitale debbono essere analogamente meditati come dissolti, riposati nel canale di mezzo o suṣumnā, che rappresenta il superamento di ogni polarità. Le altre tre meditazioni concernono i rapporti del nostro io cogli elementi esteriori: terra, eccetera.

1 Le meditazioni esposte nei due *sūtra* precedenti non sono in grado di realizzare la suprema coscienza. In esse, il potere ostruttivo dell'offuscamento è ancora operante.

2 *Sūtra* oscuro. Così KR. Il "secondo" è l'oggettività, seconda alla soggettività o iità. Per chi è desto, per chi possiede il vero sapere, il tutto risplende come se fosse i suoi stessi raggi, una sua irradiazione.

14. cosí qui, come altrove.[1]

15. (Bisogna porre) continua attenzione sul seme.[2]

16. Assiso nella posizione voluta, lo yoghin si immerge senza fatica nella coscienza

17. e, per mezzo della sua propria madre, produce la creazione.[3]

18. Distrutta la conoscenza (limitata), è distrutta la nascita.

19. Nelle classi delle gutturali, eccetera, risiedono le potenze-madri offuscatrici Maheśvarī, eccetera.[4]

20. Dai tre bisogna spremere, come olio di sesamo, il quarto.[5]

21. Tacitata (la soggettività limitata), lo yoghin

1 Tanto nel suo corpo quanto nelle altre cose.

2 La potenza suprema, causa di tutte le cose.

3 Sūtra variamente inteso. Nella traduzione seguo Bhāskara. La madre è la potenza divina, madre di tutte le cose. Lo yoghin, identificato colla coscienza, con Śiva, è insieme creatore e dissolutore del tutto.

4 Vedi SpK, III, 13 sgg.

5 I tre stati di veglia, sogno e sonno profondo. Il quarto stato rappresenta la realizzazione della coscienza. Sūtra famoso.

deve entrare (nella forza della coscienza) per mezzo della sua mente.[1]

22. La manifestazione del piano inferiore si ha nello stato di mezzo.[2]

23. Emettendo in modo uguale il respiro, si ha una visione uguale di tutte le cose.[3]

24. Grazie ad un raccoglimento interiore del proprio conoscere sulle varie cose,[4] si ha una resurrezione (del bene) perduto.[5]

25. (E) lo yoghin diventa simile a Śiva.[6]

26. Il fatto di avere un corpo (dev'essere per lui come) un voto.[7]

1 La quale dev'essere priva di rappresentazioni discorsive. Così KR.

2 Un pensiero, per esempio, nasce dalla coscienza e muore nella coscienza. In questo senso il suo principio e la sua fine sono puri. L'impurità, il dominio delle rappresentazioni discorsive, appartiene al tratto intermedio.

3 Rapporto tra coscienza e respiro. La regolazione del ritmo respiratorio regola automaticamente anche il pensiero. "Visione uguale", ossia "percezione uniforme, come costituite tutte di coscienza" (KR).

4 Quando cioè si pensa, rispetto a ogni cosa (ma *mātrā*, a rigori, sono anche le potenze) "io sono il tutto" (KR).

5 Il "perduto" è il quarto stato.

6 Lo yoghin diventa uguale a Śiva, quando non ha più il corpo.

7 Il corpo, in altre parole, non deve essere un peso inutile, ma uno strumento di venerazione, eccetera.

27. Il linguaggio, una preghiera.

28. La conoscenza del sé, un dono.[1]

29. (Lo yoghin) pastore delle anime imprigionate è fonte di conoscenza.

30. Per lui il tutto non è che un'espressione delle sue potenze.

31. (Lo stesso dicasi) della mansione e della dissoluzione.

32. E anche quand'esse sono in opera, egli resta fermo dov'è, perché ha la qualità di soggetto percettore.

33. La percezione del piacere e del non piacere è di ordine estrinseco.

34. Il vero "isolato" è liberato da esse.

35. Ma chi è sottoposto al carma, è colpito dall'offuscamento.

36. Tolto di mezzo il mondo della diversità, (lo yoghin è in grado di) effettuare un'altra creazione.

[1] Di cui lo yoghin deve far parte a tutti.

37. Questa facoltà (di poter creare quanto gli piace) è confermata dalla propria stessa esperienza.[1]

38. Egli vivifica per mezzo di ciò che vien dopo ai tre stati,[2]

39. il corpo, i sensi, e le cose esteriori, alla pari del piano mentale.

40. Per colpa del desiderio, l'anima migratrice fuoriesce.[3]

41. In colui la cui coscienza è ben radicata nel quarto stato, l'anima imprigionata non ha piú luogo a procedere, a causa appunto dell'esaurimento del desiderio.

42. In costui gli elementi [4] formano allora come una corazza (esteriore, staccata ormai dal suo io) ed è quindi un liberato, di regola uguale al Signore, pieno e perfetto.

1 Come, per esempio, accade nel sogno, nella fantasia, eccetera. (KR.)

2 Il quarto stato.

3 Il sé empirico, che migra di matrice in matrice, è estroverso, diretto non verso se stesso, ma verso gli oggetti esteriori, a causa del desiderio, concepito come una specie di maculazione innata.

4 Gli elementi che formano il corpo non cessano di esistere neppure dopo la liberazione. L'unica differenza è che essi allora formano come una specie di guscio esteriore, non sono piú sentiti co-

43. La connessione colla vita è (infatti) una cosa d'ordine naturale.

44. (La sopraffazione del soffio vitale la si realizza) grazie ad una concentrazione sulla parte centrale del naso, nel suo interno. A che pro' qui i canali di sinistra, di destra, e la *suṣumnā*? [1]

45. E di nuovo ci sarà cosí un incontro (col Signore).[2]

me "io". La connessione colla vita (soffio vitale, eccetera), come dice il sūtra seguente, è un fatto naturale, insopprimibile.

[1] Sūtra variamente interpretato. Nella traduzione ho seguíto Bhāskara, per cui la parola "naso" sta qui per la ruota librata dodici dita sopra il capo (vedi ET, p. 69).

[2] Lo yoghin, dopo di essere stato separato dal Signore (ma separazione solo apparente, per opera della *māyā*) si ricongiunge di nuovo con lui.

Spanda Kārikā

PRIMO FLUSSO

Del Movimento dell'Essere Proprio

1

Śiva lodiamo, la fonte dello svolgersi maestoso della ruota delle potenze,[1] *colui al cui schiudere e chiuder di ciglia il mondo nasce e si dissolve.*

In questa stanza, attraverso il saluto iniziale, si dichiara che la causa della nascita e del riassorbimento del mondo non è altro che la nostra stessa natura propria, la quale è identica a Śiva, che tale processo si basa unicamente su una costruzione mentale e che essa è la causa del nascere della ruota delle potenze, identiche dunque a Śiva, che ha come corpo la conoscenza.

1 La natura di Śiva si esprime attraverso la sua potenza infinita, ipostatizzata nel momento religioso, in una specie di *magna mater*, che si fraziona a sua volta, secondo i frutti che produce in una moltitudine di potenze parziali. Importanti tra queste la volontà, la conoscenza e l'azione (vedi ET, pp. 54 sgg.).

2

Ciò su cui tutto questo creato è fondato, ciò da cui esso esce fuori, non è da nulla ostruito e quindi non subisce in nessun posto mai limitazione.

Se alcuno ci domandasse come mai possiamo chiamare Śiva la nostra stessa natura propria, soggetta com'è alla trasmigrazione, noi rispondiamo che ciò su cui questo mondo è fondato, e da cui esso nasce, non è mai offuscato, neppure durante lo stato della trasmigrazione e che quindi non subisce, in nessun posto, mai limitazione.

3

I vari stati di veglia,[1] *eccetera, non si svolgono separatamente da lui e quindi egli non decade mai dalla sua natura propria, che è quella di essere il soggetto percettore.*

Quali che siano gli stati psichici attualmente presenti — veglia, eccetera — la sua natura propria rimane sempre inostruita, in quanto che tale natura sua di soggetto percettore è comune ugualmente a tutti e tre gli stati. La sua natu-

1 Veglia, Sogno, Sonno Profondo e Quarto Stato (vedi ET, pp. 188 sgg.).

ra, non è, in altre parole, soggetta a mutazione alcuna.

4

Tutte le forme di coscienza "io sono felice", "io sono infelice", "interessato", e via dicendo si fondano evidentemente su di un'altra cosa, che si accompagna egualmente a tutti questi stati di piacere, eccetera.

Egli si accompagna egualmente a tutti i detti stati, nel senso che si ha questa percezione di continuità, ossia "io, quella stessa persona che ero felice, sono in un secondo tempo infelice o interessato". L'espressione "su di un'altra cosa" allude a qualcosa di separato dai detti stati. "Egli — come è detto nella scrittura — è detto essere la suprema natura propria."

5

Ciò dove non è piacere né dolore, dove non è percettore[1] *né percepibile, né, parimenti, insenzienza — questo ben esiste in senso assoluto.*

La sua natura propria è appunto caratterizzata dal fatto di non essere toccata da forme di piacere, di dolore, dal percettore, dal percepibile, da insenzienza e via dicendo. Tale natura propria,

1 Naturalmente, il soggetto percettore limitato.

e nient'altro può dirsi esistere in senso assoluto, appunto per il fatto che mentre essa è permanente, le sensazioni di piacere, eccetera, sono invece prodotto di costruzioni mentali, istantanee, estrinseche alla vera natura del sé, simili a quelli che sono gli oggetti delle parole, eccetera. Egli, da parte sua, quando non è affetto da piacere, eccetera, non è certo per questo privo di senzienza, come una pietra.

6-7

Quel principio, grazie al quale questo gruppo dei sensi, insieme colla ruota interiore,[1] *insenziente com'è, e tuttavia comportantesi come di per se stesso senziente, si fa responsabile dei processi di azione, mansione e dissolvimento — questo principio dev'essere, dico, con ogni sforzo attentamente considerato: la libertà di lui, innata com'è, risplende infatti ovunque.*

Questa realtà, grazie alla quale l'insieme degli organi di senso in unione colla ruota interiore, sebbene insenziente, possiede, come se tale non fosse, nascita, mansione e cessazione — questa realtà, dico, capace di somministrare coscienza a cose altre da lei, come può essere essa priva di natura propria? Lo yoghin deve perciò esa-

[1] La "ruota interiore" è qui la mente o senso interno e le potenze mentali, interiori. Sul concetto di ruota vedi ET, pp. 70 sgg.

minare con ogni sforzo questa realtà. A quel modo che essa può liberamente somministrare coscienza agli organi di senso, eccetera, cosí può a piacer suo infondere la facoltà di entrare nei corpi altrui e via dicendo. La manifestazione della libertà totale, la quale si identifica colla stessa nostra natura propria ed è innata si ottiene infatti coll'esercizio.

8

L'uomo, infatti, non mette in moto l'impulso della volontà da se stesso, ma solo mercé un contatto colla forza del sé, in virtú del quale si identifica con lui.

L'uomo non mette in moto gli organi di senso mercé una spinta della sua volontà, ma, fondato sulla sua stessa natura propria, manda ad effetto solamente quei prodotti, esterni o interni, che la volontà di essa natura propria gli suggerisce di effettuare. L'intrinseco potere della natura propria [1] non si estende perciò solo agli organi di senso, ma a tutte le cose.

9

Quando, in un individuo impotente — in virtú della sua innata impurità — di mandare ad effetto

1 Vale a dire, la forza del sé, eccetera.

alcunché eppur desideroso, la scossa vien meno, si ha allora il piano supremo.

Un individuo pervaso da innata impurità può desiderare quanto vuole di fare alcunché, ma non potrà mai fruire del detto contatto colla forza del sé. Quando però in lui la scossa, quanto a dire la sua percezione di essere un io individuale, vien meno, egli rimane allora stabilito nel piano supremo.

10

Visto che in lui si sviluppa allora una naturale qualità spirituale, caratterizzata dal potere di conoscere e fare, egli conosce e fa tutto quello che desidera.

Visto che allora, ossia in tale momento, quando tale scossa è scomparsa, si sviluppa la detta naturale, innata qualità spirituale, costituita dal potere di conoscere e di fare, egli, proprio in questo momento, in cui ha ottenuto questa congiunzione e non durante altri, nella condizione cioè della trasmigrazione, è in grado di conoscere e di fare tutto quello che desidera conoscere e fare.

11

Chi sta allora come stupito,[1] *contemplando tale*

[1] Concetto importante. Vedi Śiva Sūtra, I, 12. Piú tardi (da Utpa-

natura propria come quella che a tutto presiede, come può, dico, egli ancora essere soggetto a questa dolorosa trasmigrazione?

Stando cosí le cose, visto cioè che la natura propria del sé si estende ad ogni stato mentale ed è provvista della capacità di fare ogni cosa, egli sta allora, appunto per questo, come penetrato di meraviglia, vedendo come essa presiede su tutto e tutto pervade, né è evidentemente piú soggetto alla dolorosa trasmigrazione.

12

Il non essere non dev'essere meditato: in esso non c'è infatti senzienza, visto che in virtú di un successivo contatto col pensiero discorsivo, si ha questa percezione sicura, che cioè io allora mi trovavo in tale stato.[1]

Il non essere non dev'essere meditato, contrariamente a quanto insegnano altri yoghin, i quali dicono che "bisogna meditare il non essere fino a che non ci si identifichi con esso". Tale ragionamento, in effetto, non quadra per due

ladeva in poi) il termine comunemente usato non sarà piú *vismaya* ma *camatkāra*. *Camatkāra* è lo stupore, la meraviglia che prende la mente davanti al bello e al sacro.

1 Allusione e confutazione dei buddhisti, che meditavano sul vuoto o non essere. Il ricordarsi di uno stato di vuoto, di non essere, come per esempio, del sonno profondo — nelle percezioni posteriori "ho dormito bene", "ho dormito male", eccetera — implica la presenza, in esso, di un elemento cosciente.

ragioni, cioè per il fatto che circa il non essere non si addice meditazione, essendo esso nient'altro se non uno stato di insenzienza, e visto che successivamente, in virtú di un contatto col pensiero discorsivo, uno si ricorda di questo stato di vuoto passato. Ed ora questo non è per niente la natura propria del sé, in quanto che la coscienza non viene affatto ricordata cosí come uno stato di vuoto. Essa viene infatti percepita in ogni momento in quanto che mai non tramonta, come quella che è il soggetto percettore stesso.

13

Tale stato perciò è sempre da considerare creato ed artificiale, appunto come lo stato di sonno profondo. Diversamente da esso, il principio di cui stiamo parlando non può invece mai diventare oggetto di memoria.

Nonostante uno abbia raggiunto, mercé tale meditazione sul non essere, un piano di enstasi,[1] tale stato non cessa per questo di essere artificiale, creato, alla stessa stregua dello stato di sonno. Ma la coscienzialità, cioè la natura propria del sé, è sempre presente, e quindi a questa soltanto bisogna continuamente dedicarsi, coll'aiuto dell'insegnamento del Maestro.

[1] Il grado supremo della meditazione yoghica tradizionale. Vedi *Yoga Sūtra*, pp. 37 sgg.

14

Ivi ci sono due stati diversi, chiamati oggetto e soggetto di azione, di cui il primo è peribile ed il secondo invece imperituro.

Tali due stati, chiamati oggetto e soggetto di azione, sono, in altre parole, i vari oggetti fruibili ed i soggetti fruitori. Tra essi due, la specie fruibile nasce sí e si dissolve, ma quella fruitrice, connaturata colla coscienza, non è soggetta a nuova nascita alcuna, non si dissolve ed è perciò eterna.

15

Lo sforzo soltanto diretto verso un prodotto riceve qui annientamento e, questo annientato, l'insensato pensa di essere lui stesso annientato.

Annientata è soltanto, in effetto, la capacità di effettuare prodotti, basata sull'attività dei sensi esterni, sí che, annientata, in chi ha i sensi completamente occlusi, tale capacità, costui pensa, insensato, che la sua natura propria stessa sia stata annientata, mentre in realtà l'essere non patisce annientamento alcuno.

16

Quella natura, invece, diretta verso l'interno, sede delle qualità dell'onniscienza, eccetera, non

patisce annientamento alcuno. Perché? Ma perché oltre ad essa null'altro si percepisce.

Quella natura propria, diretta verso l'interno, fondata sulla ruota interna,[1] sede delle qualità di onniscienza, eccetera, non patisce mai annientamento alcuno, e perciò lo yoghin, visto che non esiste alcun'altra cosa da lei diversa, percepisce in ogni dove la natura propria di essa soltanto — alla pari dell'etere — come quella che è naturata di coscienzialità.

17

Se, per chi è appieno illuminato, la percezione di questa natura si ha di continuo presente, eternamente e senza contraddizione, in tutti e tre gli stati,[2] per chi è invece illuminato soltanto alla fine del primo.

Per chi è appieno illuminato la percezione della sua stessa natura propria, ossia della coscienzialità in tutto presente, si ha eternamente in tutti e tre gli stati. Per chi è illuminato soltanto essa si verifica invece alla fine del primo, cioè nel sogno e nel sonno profondo, eccetera. Lo stato di veglia ed il quarto possono essere compresi solo attraverso le scritture.

1 Vedi sopra, p. 54, n. 1.
2 Veglia, sogno e sonno profondo. Vedi sopra, p. 52, n. 1.

18

Il Signore appare, in due stati, unito colla sua potenza suprema, che ha, per natura, conoscenza e conoscibile, e invece, negli altri due, naturato di coscienza.

Nei due stati di veglia e di sogno, i quali, divisi in conoscenza e in conoscibile, son dunque duplici, (è evidente l'esserci della) coscienza. Negli altri due stati, cioè nel sonno profondo e nel quarto si ha invece una percezione essenziata di intelligenza e nient'altro.[1] Essi non sono tuttavia percepiti come diversi dai primi.[2]

19

Gli efflussi del movimento delle qualità e via dicendo, per il fatto stesso che nascono in base al movimento generico, non possono mai essere di ostacolo a chi veramente conosce.[3]

Gli efflussi, le correnti del movimento delle qualità, costituite dall'albedine, dalla rubedine e

1 In questi due stati la distinzione soggetto-oggetto piú non esiste.

2 In altre parole, tutti e quattro gli stati sono qualitativamente costituiti di una stessa coscienza. L'unica differenza è che nel secondo gruppo la parte oggettiva non sussiste piú.

3 Sulle tre "qualità" o elementi costitutivi della *natura naturans* o *prakṛti* vedi le *Sāṃkhya Kārikā*, passim, e l'ET, pp. 168-9. I tre elementi costitutivi sono rispettivamente responsabili delle percezioni "io sono felice", "io sono addolorato", "io sono offuscato".

dalla nigredine, basati come sono sul movimento generico, non possono neanche essi essere mai di ostacolo a chi veramente conosce, a chi cioè conosce quanto si deve conoscere. In altri termini, non possono mai nascondere la sua natura propria.

20

Essi, tuttavia, tutti impegnati, come sono, a nascondere la nostra natura essenziale, precipitano i non illuminati nel terribile e difficilmente valicabile sentiero della trasmigrazione.

Queste qualità, nascosta la nostra propria natura essenziale, fatta di coscienzialità, precipitano quanti sono scarsamente illuminati in questo sinistro e difficilmente valicabile sentiero della trasmigrazione. Perché? Ma perché costoro pensano che il loro proprio sé, eterno com'è, sia costituito da essi e non sia invece provvisto di una natura propria pura ed illuminata.

21

Colui perciò che di continuo si sforza di esaminare questa realtà del movimento, raggiunge in breve e da sveglio la sua stessa vera natura.

Colui perciò che di continuo, in ogni tempo, fa ogni sforzo per manifestare la natura di que-

sta realtà del movimento, ottiene in breve, nello stesso stato di veglia, la sua propria stessa natura, quanto a dire la fruizione del quarto stato.

22

Chi è estremamente irato o gioioso, chi pensi cosa mai deve fare o chi vada correndo in qualche posto — ivi è fondato il movimento.

Quando, essendoci questa realtà del movimento, — mentre, cioè, uno è estremamente irato o gioioso o occupato dal pensiero di cosa mai fare, — si verifica un tramonto delle potenze, allora si invera, in tutta la sua evidenza, un sorgere della realtà del movimento, il quale deve essere appreso dal Maestro.

23

In chi, qualunque sia lo stato ove appoggi, pensa: "quello che egli mi dirà, io di necessità lo farò", —

in colui che, qual si sia lo stato, la natura del movimento dove appoggia, sta sopra a questa realtà del movimento, pensando "qualunque cosa egli mi dirà io di necessità la farò",

24

in lui, cosí appoggiato a tal stato, la luna e il

sole, attraverso la strada che va verso l'alto, tramontano tutti e due nel sentiero della suṣumnā, *abbandonata la sfera di Brahmā.*[1]

Nell'uomo, cosí appoggiato a tal stato, la luna e il sole tramontano tutti e due nel sentiero della *suṣumnā*, chiamato il canale di mezzo, dopo di avere abbandonato la sfera di Brahmā, vale a dire la strada del corpo.

25

In questo grande etere, privo di sole e di luna, l'insensato sta allora come chi è immerso in sonno profondo, ma chi è ben desto è inoffuscato.

Colui nel quale, in questo grande etere, privo di sole e di luna, ormai tramontati, la manifestazione della sua propria natura non si è ben affermata, costui è ottuso dal sogno, eccetera, non desto, imprigionato. Chi invece è ben desto è inoffuscato.

[1] La luna e il sole simboleggiano le polarità, gli opposti, fonte del mondo empirico. La *suṣumnā* è il canale di mezzo, che nella psicofisiologia mistica dell'India simboleggia il fuoco dissolutore delle varie coppie dei contrari. La sfera o uovo di Brahmā è il mondo terrestre, corporeo. Vedi, su tutto ciò, ET, pp. 152 sgg. e p. 329.

SECONDO FLUSSO

Dell'Inverarsi della Conoscenza Innata

1

Impossessatisi di questa forza, i mantra, insigni come sono per la loro forza d'onniscienza, entrano in azione per svolgere i loro vari compiti, cosí come fanno, negli essere corporei, gli organi di senso.[1]

Appoggiati su questa forza, consistente in una coscienzialità priva di ogni ostacolo, i mantra, celebrati, come si è detto, per la loro forza di onniscienza e via dicendo, entrano in azione per svolgere i loro compiti, cosí come, negli esseri corporei, gli organi di senso, non diversamente, cioè, da questi ultimi.

2

Ed ivi stesso, quiescenti, immacolati, si dissol-

1 I mantra, le formule magiche e il piano psichico che esse de-

vono, insieme colla mente nel devoto; e perciò essi hanno la stessa natura di Śiva.

Ivi stesso, cioè nell'etere della nostra stessa natura propria, essi mantra, forniti i loro compiti, si dissolvono, quiescenti, privi di ogni impurità māyica, insieme colla mente del miste. La ragione per cui si dice che essi sono identici a Śiva, sta nel fatto che la loro natura consiste proprio nel provocare questo congiungimento con Śiva.

3

Per il fatto che il nostro sé, visto che ogni cosa nasce da lui e che noi percepiamo chiaramente la identità di lui colla natura della coscienza che si ha di questo o di quello, è costituito dal tutto,[1] —

Questo nostro sé, fonte com'è di tutte le cose, e appunto per questo costituito dal tutto, prende, come suo corpo, tutte le cose esteriori da lui percepite e non altre, perché solo di ciò che è percepito si ha coscienza. In altre parole, il suo corpo non è unico, caratterizzato da una testa, dalle mani, eccetera.

terminano (vedi ET, p. 85). I mantra, come i sensi, da soli sono impotenti e mutuano la loro forza dall'energia dell'io, dal sé.

1 Stanza difficile, nella cui interpretazione ho seguíto KR, che la interpreta, mi sembra, nel modo piú semplice. Non chiaro il commento di Kallaṭa che, se la lezione *sarvānubhāvo°* è corretta in-

4

Per questo fatto, dico, non c'è stato, nelle considerazioni[1] *della parola e del senso, che non sia identico a Śiva; e chi si presenta in forma di oggetto fruibile è, dovunque e quandunque, il soggetto fruitore soltanto.*

Per questo fatto, a causa cioè di siffatta natura propria costituita di tutte le cose, non c'è, nelle considerazioni della parola e del senso, nessuno stato che non palesi la natura propria di Śiva. In ogni dove chi si presenta in forma di oggetto fruibile è il soggetto fruitore soltanto. Oggetti fruibili altri da lui non esistono.

5

Anche chi è in possesso della detta forma di coscienza,[2] *costui scorgendo, come si è visto, il mondo tutto come un gioco, unito com'è permanentemente con questa realtà, è, senza dubbio, un liberato vivente.*

tendeva nel verso la parola *bhāva* nel senso di *anubhāva°*. Nella traduzione del commento ho ristabilito la lezione *sarvabhāvo°*.

1 Nei vari atti di pensiero, volontari o involontari, che possono riguardare il segno fonico come portatore di significato e il significato stesso. In altre parole, nel linguaggio, che si identifica a sua volta col commercio comune degli uomini, il *vyavahāra*.

2 Descritta nelle precedenti stanze (3 e 4) le quali, rispetto alla prima parte dell'opera, introducono una nuova via di liberazione, che il miste può opzionalmente (*vā*) preferire alla prima.

Chi è in possesso della detta forma di coscienza, chi pensa, cioè, che tutto il mondo non è altro che lui, costui, scorgendo il tutto come un gioco, è, a causa appunto di tale perenne stato di unione, un liberato vivente, uguale al Signore; ed il corpo, eccetera, non gli è di ostacolo alcuno.

6

L'inverarsi, nella mente del contemplante, di ciò che egli contempla, non è in realtà altro che l'identificazione di lui desideroso con esso.

L'inverarsi, nella mente del contemplante, di ciò che egli contempla — questo o quel mantra — non è, in realtà, altro se non la percezione, fondata su proiezioni di mantra,[1] eccetera, del suo essere identico con esso. Questa percezione di identità si sviluppa in virtú del fatto che questo mantra, eccetera, è intensamente pensato da lui. Tale stato di identità, vale a dire il consunstanziarsi del miste colla natura della divinità mantrica è mandato ad effetto dal desiderio di pronunciarne il mantra stesso.[2]

[1] Particolari cerimonie, contemplate o effettivamente eseguite con applicazione delle mani, eccetera, in cui si "proiettano" mentalmente sul corpo o altrove, formule rituali, fonemi, eccetera. Vedi l'ET, p. 89.

[2] Sul concetto di volontà, vedi sotto, III, 10, e l'ET, pp. 33 sgg.

7

Questo e non altro è l'ottenimento dell'ambrosia, questa la prensione del sé, questa infine l'iniziazione del nirvāṇa, che ci somministra la natura di Śiva.

Tale consapevolezza della sua stessa propria natura, priva com'è di ostacoli, che si produce nel miste sgombro da falso conoscere, tale consapevolezza, dico, e non altro, è l'ottenimento dell'ambrosia e non certo la gustazione di una qualche essenza di specie fisica, del tipo di un succo che si gusti. La "prensione del sé", da parte sua, non è altro che l'ottenimento di un nostro stare nella natura propria del mantra, prodottosi in virtú della semplice pronuncia di esso. "Il Maestro, al momento dell'iniziazione, deve fare, colla sua mente, prensione del sé."[1] La prensione di questa realtà immateriale non è certo simile a quella che si fa, colle mani, di una zolla di terra, eccetera. Questa (consapevolezza), in conseguenza di tutto ciò, è l'iniziazione del *nirvāṇa*, che somministra la natura di Śiva, che manifesta cioè la vera natura del Supremo Śiva.

1 Verso tratto da un'opera tantrica non identificata.

Del Movimento dei Poteri

1

A quel modo che il Reggitore,[1] *piegato dalla volontà, esaudisce, generati il sole e la luna,*[2] *gli esseri corporei in stato di veglia nella realizzazione delle cose che stanno a loro nel cuore, —*

Nello stato di veglia, lo yoghin in cui la vera sua natura propria non si sia ancora manifestata, secondo quale sia la sua volontà, vede in mezzo a tutte le altre cose presenti, proprio la cosa da lui desiderata e non altro, cosí come accade in uno spettacolo di danzatori, di lottatori, eccetera. Il senso dell'espressione "generati il sole e la luna", è che il Reggitore pone, secondo i casi, la sua attenzione sugli occhi e via dicendo.

[1] Śiva, il sé.

[2] Simbolicamente gli occhi e, per sineddoche, i vari sensi. La realizzazione in questione presuppone l'attività dei sensi.

2

cosí anche in stato di sogno, Egli, risiedente com'è nel mezzo, manifesta senza eccezioni, sempre e chiaramente, le cose desiderate in perfetta corrispondenza alla richiesta.[1]

Cosí anche in stato di sogno, lo yoghin vede le cose desiderate e non altre, in perfetta corrispondenza alla richiesta, quanto a dire alla preghiera della volontà. Il "mezzo" di cui qui si parla è il cuore. Tali cose sono viste chiaramente, cioè, manifestamente, sempre. Tale facoltà è chiamata col nome di "libertà del sogno"; ed equivale, in altri termini, all'annientamento della coltre di tenebre che ci copre.

3

La creazione delle immagini, nei due piani della veglia e del sonno, sarebbe, altrimenti,[2] *libera, per essere tale la sua natura, come accade appunto di continuo alle persone ordinarie.*

Altrimenti, se non si è, ossia, fondati sulla pro-

1 In altre parole, lo yogin può vedere, eccetera, quello che vuole indipendentemente dall'attività dei sensi, ma grazie alla sola forza mentale. Lo stato di sogno sta per le rappresentazioni mentali in genere. Vedi Śiva Sūtra, II, 10.

2 Quando cioè, come dice il commento, uno non è fondato sulla sua propria natura. In questo caso, il soggetto perde il potere di vedere e creare quello che vuole, di controllare la creazione stessa, ma diventa preda di essa.

pria natura, la creazione delle immagini sarebbe libera, del genere, cioè di una incontrollata visione onirica.[1] Tale è, infatti, l'essenza della creazione e questo proprio per il fatto che la sua natura è quella di un emettere incessante, cosí come di continuo, nelle persone ordinarie, sia durante la veglia, sia durante il sogno, si verifica una produzione di rappresentazioni soggettive, non importa se correlate o no le une colle altre.

4

A quel modo, infatti, che una cosa può prima apparire davanti alla mente, anche se attenta, in modo confuso, ma poi diventa piú chiara, purgata dal conato della nostra propria forza, —

a quel modo in effetto che una cosa lontana che non è, in un primo tempo, riconosciuta da un uomo, quantunque attento, diventa poi piú chiara, delucidata appunto da uno sforzo speciale, senza bisogno alcuno che tale uomo si sposti,

5

cosí, una cosa, non importa quale, dove, quando e come si trovi, si offre in breve, in tutta la

[1] Tale, mi sembra, dev'essere il senso dell'oscuro esempio o modo di dire *svapne ālabīḍāladarśanarūpā* (scil. *sṛṣṭi*).

sua realtà, allo yoghin impossessatosi di tale forza.

Cosí, grazie appunto a tale conato speciale, una cosa, non importa quale sia la sua forma, dove quando e come si trovi, si manifesta in breve tempo davanti allo yoghin che si fonda su tale sua propria forza, vale a dire su quello che è la sua vera natura. Perché? Ma perché la sua natura propria è allora priva di ogni ostacolo. La conoscenza di cose passate e future — conoscenza che concerne questo o quell'oggetto determinato — non deve perciò affatto stupirci.

6

Siccome anche una persona priva di forza, impossessatasi di tale realtà, può svolgere con successo i suoi compiti, cosí chi è estremamente affamato può far tacere la sua fame.

Visto che anche una persona in cattivo stato di salute, impossessatasi di tale forza, caratterizzata dall'energia, può svolgere con successo i suoi compiti, — proprio a quel modo, cioè, che anche un individuo impotente, grazie all'esercizio della ginnastica, ottiene grande potenza mercé appunto la forza di tale conato, — cosí anche chi fosse estremamente affamato può, grazie alla sua continua consuetudine con questa realtà, far tacere anche la fame. Perché? Ma perché il

sé possiede, pronta e sollecita, la capacità di mandare ad effetto in ogni dove tutto quello che occorre.

7

A quel modo che, una volta che il corpo sia presieduto da tale realtà, uno conosce, eccetera, tutto quello che in questo corpo si svolge, cosí, se ad essere presieduto da tale realtà è il nostro proprio sé, tale conoscenza si ha nei riguardi di tutte le cose.

Visto che, essendo il corpo presieduto, pervaso da questa natura del sé, uno conosce, eccetera, tutto quello che in questo corpo si svolge, — nel senso, cioè, che sa subitamente anche il morso del piú piccolo insetto, — cosí appunto in chi è tutto intento al suo proprio sé, tale conoscenza si estende in ogni dove a tutte le cose.

8

La malattia guasta il corpo. Essa promana dall'ignoranza. Ma se questa è annientata dallo schiudersi, essa, priva ormai di causa, come può continuare ad esistere?

La malattia porta, in effetto, alla rovina del corpo. Essa nasce dall'ignoranza. Ora se questa ignoranza è tolta di mezzo una volta per tutte

dallo schiudersi, ossia dalla natura del sé, essa, priva ormai di causa, non può certo continuare a sussistere. Tale appunto la ragione per cui gli yoghin son privi di rughe e canizie e il loro corpo è ben saldo.

9

Mentre uno è tutto impegnato in un pensiero, ciò da cui nasce un altro pensiero, questo appunto è, secondo noi, lo schiudersi. Ma lo yoghin cerchi di scorgerlo da se stesso!

Quella realtà dalla quale, mentre uno è mentalmente tutto occupato su di un dato oggetto, nasce improvvisamente un altro pensiero, è secondo noi, lo schiudersi, la causa del pensiero stesso. Tale realtà, senonché, dev'essere scorta dallo yoghin da se stesso, sperimentata come quella che pervade interiormente due pensieri.

10

Da essa, in breve tempo, nasce il punto, da essa il suono, da essa il colore, da essa il sapore, perturbatori dell'essere corporeo.[1]

Da esso schiudersi, assiduamente coltivato, nascono in breve tempo, perturbatori, il punto,

1 Esperienze mistiche di natura inferiore, che ostacolano la manifestazione della coscienza.

consistente in una luminosità, il suono, cioè una esperienza fonica chiamata *praṇava*,[1] il colore, quanto a dire una visione nella tenebra, il sapore, ossia, nella bocca, un gusto di ambrosia.

11

Quando lo yoghin sta pervadendo tutte le cose, cosí come accade quando si ha desiderio di vedere, allora... Ma a che tutte queste parole! Egli lo sperimenterà da se stesso.[2]

Quando lo yoghin, al modo di colui che desidera di vedere, sta pervadendo tutte le cose, allora... Ma a che tutte queste parole! Egli sperimenterà, conoscerà da se stesso la vera natura della realtà.

12

Desto egli sempre dev'essere, e, osservando, col suo conoscere, il campo, tutto egli deve offrire ad una cosa soltanto. Appunto per questo egli non è vessato da altro.

Egli dev'essere desto — nel senso, cioè, che le

1 Il *praṇava*, nella sua forma classica, è la sillaba Oṃ.

2 Strofe importanti soprattutto per gli sviluppi di cui sarà suscettibile in futuro con Somānanda, eccetera. La volontà, il desiderio è, in questo senso, il primo sorgere, nella coscienza, di un'oggettività indeterminata, che contiene potenzialmente dentro di sé i successivi momenti del conoscere e dell'agire, che sono cosí presenti dentro di essa, pervasi da essa.

sue potenze non debbono essere contratte — in qualsiasi momento, osservando col suo conoscere il campo, conoscendo cioè esattamente il conoscibile. In tal modo, egli deve tutto offrire ad una cosa soltanto, cioè a quello che è la vera natura della realtà, costituita di conoscenza. Appunto per questo egli non è vessato da altro, ossia dall'insieme delle potenze offuscatrici che stiamo per esporre.

13

L'uomo diventato oggetto di fruizione da parte delle potenze che nascono dall'insieme dei suoni[1] *e privato del suo potere dalle parti offuscatrici è chiamato col nome di "anima imprigionata".*

L'insieme dei suoni sono i vari fonemi, da A fino a KṢ. L'uomo diventato oggetto di fruizione delle varie potenze — Brahmī, eccetera, — costituite dai gruppi delle gutturali, eccetera, nate da tale insieme di suoni; privato del suo potere dalle parti di essa Brahmī, eccetera, ossia le varie lettere K, e via dicendo; decaduto da

1 I vari fonemi dell'alfabeto su cui si fondano le diverse parole e quindi il linguaggio, nel suo doppio aspetto di linguaggio articolato e di pensiero discorsivo. Il pensiero decaduto, depauperato, del piano di *māyā*. I vari fonemi e classi di fonemi sono immaginati in questo senso come altrettante potenze offuscatrici. Vedi l'ET, pp. 47 sgg., 51-53.

quella che è la sua vera natura, è chiamato col nome di "anima imprigionata".

14

La nascita, in costui, delle rappresentazioni mentali implica la perdita del gusto dell'ambrosia suprema. A causa di questa nascita, l'uomo entra in uno stato di non libertà. L'oggetto di tali rappresentazioni mentali son poi gli elementi sottili.[1]

La nascita, nell'anima imprigionata, delle rappresentazioni mentali, — l'insorgere, cioè, di memoria alla vista di un oggetto già visto, — implica la perdita del gusto dell'ambrosia suprema, il decadere da essa, per cui tale individuo ottiene uno stato di non libertà, nel senso che non pervade piú tutte le cose. Tali rappresentazioni mentali hanno poi, per oggetto, gli elementi sottili, quanto a dire, sono costituite dal desiderio del colore, eccetera.

15

Per quest'uomo, le dette potenze son poi sempre alzate all'orizzonte, pronte a nascondergli il suo vero essere, in quanto che, senz'essere pene-

1 Gli elementi sottili (*tanmātra*) sono il suono, il colore, il sapore, il tatto e l'odore. Vedi a questo proposito le *Sāṃkhya Kārikā*, 38.

trata dalla parola, non c'è nascita di rappresentazione mentale.[1]

Le anzi dette potenze, cioè Brahmī, eccetera, son poi sempre all'opera, tese a nascondere, a quest'uomo, quello che è il suo vero essere, la sua natura propria. Perché? Ma perché una rappresentazione mentale, una conoscenza priva di parole non sorge mai in nessuno.

16

Questa potenza di Śiva, costituita da azione, nelle anime imprigionate, imprigionatrice, quando sta invece nel suo proprio sentiero,[2] *conosciuta, è somministratrice di poteri magici.*

Questa potenza del Beato, costituita da azione, risiede anche nelle anime imprigionate: "Non c'è elemento di anima limitata (com'è stato detto), divisa com'è nelle due correnti,[3] che non sia pervaso e presieduto dalla potenza di Śiva." Questa potenza, non conosciuta, è causa poi di legame e, conosciuta, comparte invece agli uomini i vari poteri magici, superiori e inferiori.

1 Reminiscenza di una famosa stanza di Bhartṛhari (Vākyapadīya, I, 124), Il linguaggio e il pensiero sono due aspetti di una medesima realtà.

2 Quando procede per il suo giusto verso.

3 Le due correnti, secondo Rāmakāṇṭa, sono i sensi d'azione e i sensi di conoscenza (vedi le Sāṃkhya Kārikā, 22; ET, pp. 170 sgg.

17

L'anima imprigionata, determinata dall'Ottuplice, il quale è costituito dall'apparizione degli elementi sottili, dal senso interno, dal senso dell'io e dalla mente, —[1]

l'anima imprigionata è legata dall'Ottuplice, considerato come costituito dalla percezione degli elementi sottili, suono, eccetera, e dalla triade senso interno, senso dell'io e mente.

18

Fruisce, eteronoma, di una fruizione consistente nella apparizione di rappresentazioni mentali, nata dal detto Ottuplice, e, proprio perché esiste, trasmigra. Perciò, noi esponiamo qual è la causa della distruzione della trasmigrazione.

L'anima imprigionata fruisce, vale a dire si ciba, non libera, di una fruizione costituita da coscienza di piacere e dolore, e, proprio perché l'Ottuplice esiste, trasmigra nel corpo trasmigrativo. Perciò, noi esponiamo, diremo,[2] qual è la causa della distruzione della trasmigrazione, la quale consiste nel *continuum* delle nascite e delle morti.

[1] L'Ottuplice (traduco così *puryaṣṭaka*) equivale pressappoco al corpo sottile delle scuole vedantiche.

[2] Nella stanza seguente.

19

Ma quand'essa è fissata su di un'unica cosa, allora, effettuando il sorgere ed il perire di essa (apparizione), raggiunge la condizione di soggetto fruitore e quindi diventa Signore della Ruota.

Quando invece è fissata, mentalmente assorta su di un'unica cosa, grossa o sottile, allora effettuando, producendo il sorgere ed il perire — la dissoluzione e la manifestazione — di essa, cioè dell'apparizione delle rappresentazioni mentali, consegue la condizione di soggetto fruitore e quindi diventa Signore della Ruota, Sovrano di tutte le cose.

20

Io rendo omaggio alla mirabile parola del Maestro, — le cui parole e il cui senso sono meravigliosi, — la quale ci aiuta a trapassare il mare del dubbio profondo.

Profondo, vale a dire senza base, infinito.

1. Qui finisce la "Totalità del Movimento", scritta dal venerabile Kallaṭa, tutto desideroso di abbracciare — come eccitato da un rasa [1] — l'unica realtà della mente, luminosa di luce propria.

1 Succo inebriante, eccetera.

2. Kallaṭa non ha qui fatto altro che spiegare l'ambrosia del Movimento — estratta dal mare degli aforismi di Śiva, in sogno insegnati da Śiva sul monte Mahādeva — composta dal venerabile Vasugupta.

3. Io che ho avuto molti Maestri, da Tapana a Moṭaka, e son stato cosí discepolo di molti, non sono, proprio per questo, povero di insegnamenti.

STAMPATO IN ITALIA
PRESSO LA TIPOGRAFIA CAPRETTO
DI TORINO

Enciclopedia di autori classici

volumi pubblicati nella 1ª serie

Abhinavagupta, *Commento breve alla Trentina della Suprema*
Abhinavagupta, *Essenza dei Tantra*
Aristotele, *Generazione e corruzione*
Avvakum, *Vita dell'arciprete Avvakum*
P. Bayle, *Spinoza*
R. Boyle, *Il chimico scettico*
Buffon, *Epoche della natura*
J. Burckhardt, *Letture di storia e di arte*
J. Burckhardt, *Lezioni sulla storia d'Europa*
J. Burckhardt, *Sullo studio della storia*
G. Cabanis, *La certezza nella medicina*
Canone buddhistico, *Così è stato detto (Iti vuttaka)*
Canone buddhistico, *L'orma della Disciplina (Dhammapada)*
Canone buddhistico, *Il Sutta in sezioni (Sutta Nipāta)*
Cesare, *La guerra di Gallia*
Chamfort, *Prodotti della civiltà perfezionata*
C. Darwin, *L'origine delle specie - Abbozzo del 1842. Comunicazione del 1858 (Darwin-Wallace)*
D. Defoe, *Memorie di un cavaliere*
R. Descartes, *Il mondo*
R. Descartes, *L'uomo*
D. Diderot, *Interpretazione della natura*
F. Dostoevskij, *Ultime lettere*
A. Einstein, *Relatività - esposizione divulgativa*
R. W. Emerson, *Saggi*
Eschilo, *I Sette contro Tebe*
Farīd ad-Dīn al-'Aṭṭār, *Parole di Ṣūfī*
P. Fermat, *Osservazioni su Diofanto*

F. Galiani, *Dialoghi sul commercio dei grani*
J. W. Goethe, *Divano occidentale-orientale*
J. W. Goethe, *Teoria della natura*
Gorgia, *Frammenti*
F. Hölderlin, *Empedocle*
F. Hölderlin, *Scritti sulla poesia e frammenti*
D. Hume, *Discorsi politici*
Ippocrate, *Opere*
Iśvarakṛṣṇa, *Le strofe del Sāṃkhya (Sāṃkhyakārikā)*
O. Khayyām, *Robā'īyyāt*
La disputa Leibniz-Newton sull'analisi
G. Leopardi, *Operette morali*
Luigi XIV, *Memorie*
Y. ha-Lēwī, *Il re dei Khàzari*
N. Machiavelli, *Legazione al duca Valentino*
B. Mandeville, *La favola delle api*
Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza e decadenza dei Romani*
T. Moro, *Lettere dalla prigionia*
Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamakā kārikā)*
G. Naudé, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*
I. Newton, *Sistema del mondo*
F. Nietzsche, *Lettere a Erwin Rohde*
F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*
Carteggio Nietzsche-Burckhardt
Carteggio Nietzsche-Wagner
Orfici, *Frammenti*
Paracelso, *Paragrano*
B. Pascal, *Trattato sull'equilibrio dei liquidi*
Patañjali, *Gli aforismi sullo Yoga (Yogasūtra)*
Platone, *Alcibiade primo, Alcibiade secondo, Ipparco, Rivali*; testo critico e traduzione di Antonio Carlini
Platone, *Lettere*
Platone, *Simposio*
F. Redi, *Consulti medici*
Sa'di, *Il roseto*
A. Schopenhauer, *Etica*
A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*
A. Schopenhauer, *La vista e i colori e carteggio con Goethe*
A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*
Testi dello Śivaismo: "Pāśupata Sūtra, Śiva Sūtra, Spanda Kārikā"
A. Smith, *La ricchezza delle nazioni - Abbozzo*

B. de Spinoza, *Emendazione dell'intelletto - Princípi della filosofia cartesiana - Pensieri metafisici*
Stendhal, *Filosofia nova*
Stendhal, *Vita di Napoleone*
H. Taine, *L'ancien régime*
H. Taine, *Saggio su Tito Livio*
L. N. Tolstoj, *Scritti sull'arte*
Tucidide, *La guerra del Peloponneso*
Vauvenargues, *Corrispondenza*
G. de Villehardouin, *La conquista di Costantinopoli*
Voltaire, *A B C* e *Dialoghi di Evemero*
Voltaire, *Lettere inglesi*
Voltaire, *Storia dell'impero di Russia sotto Pietro il Grande*
J. J. Winckelmann, *Storia dell'arte nell'antichità*

CEDANT STELLAE